

朱子的孟學詮釋特徵

蔡家和^{*}

摘 要

本文對朱子詮釋孟子學的特徵，做一介紹與檢視，一方面朱子四書學的建構前後相當一致，其詮釋孟子的特徵也可說是詮釋四書的特徵，即理學之建構。然而面對不同的經書，也有其特殊處——主要源於原文的限制。朱子必須面對孟子原文，以表現其體系，其體系是理氣論；亦是說朱子把理氣論之體系表現在孟子的詮釋上，即此理學與孟子原典之相遇，所將產生的火花，便是本文試圖闡析的內容。從中見出朱子學的特徵，及其詮釋孟子的特徵，而此則是與其他家詮釋不盡相同之處。亦是說離開了程朱學所詮釋的孟子，若為其他思想家詮釋孟子，則較不如此詮釋，此乃程朱學的特徵。計有先知後行、學以復其初、理氣論架構、心統性情、動物亦有微明之說，吾人於文中，一一詳之。

關鍵詞：知言養氣、本然之量、理氣論、性發為情、人性、物性

^{*} 東海大學哲學系教授。

一、前言

本文談朱子詮釋孟學的特徵，主要以《孟子集註》為主。朱子的《四書章句集註》是一個體系建構，有其方法學置入於其中，四書的方向是一致的，用在《大學》上的詮釋，大致也用在《孟子》上。然吾人認為雖然四本書的精神方向一致，但是就細節而言，各書還是有其側重點，乃因各書有自己的原文與脈絡，朱子把自己的理氣論置入用以詮釋出的四本書，精神一致，內容卻要順著原文之脈絡以起變化，故朱子詮釋孟子學的特色，雖與四書的方向一致，還是有其特殊性。此特殊性，乃朱子的理論而落在不同的經書所表現之殊性，而有不同的呈現，可謂「理一分殊」¹；此如同朱子所言的氣質之性的意思，性是相同，而因氣質不同，故氣質之性也不同。而吾人一方面研究了孟子原文，一方面也知道朱子如何詮釋孟子，繼而與其他孟子詮釋進行比較，²透過此番詮釋之比較，而令朱子的孟學詮釋之特徵，更容易被彰顯。

從朱子的四書之注解，亦可知悉朱子理學之特徵，³此特徵亦表現在孟學詮釋上。吾人大致歸納有幾類：一，先知後行的體系；⁴二，「學以復其初」的設計；⁵三，理氣論的架構；四，性發為情、心統性情；五，物性能同於人性，而有微明。以上大致是吾人初步歸納的朱子孟學詮釋的特色。然此五點，並非截然無相關。此五點根源地說，是一種理氣論的建構，或說是一種理學的建構。至於其中的原委與內容，於後文一一舉例，並且一一說明之。由此可進到第二節，朱子釋孟的先知後行系統。

¹ 此乃吾人順朱子的「理一分殊」而創造性詮釋之；同是理氣論，一旦落在不同的四本書，則有不同的強調面向。雖朱子釋四書之精神實乃一致。

² 例如對於孟子的詮釋，陽明的詮釋則不同於朱子，黃宗義孟子師說的詮釋，也是因朱子而起。其言：「四子之義，非難知難盡也，學其學者，詎止千萬人千百人！而明月之珠，尚沈于大澤，既不能當身理會，求其著落，又不能屏去傳註，獨取遺經，精思其故，成說在前，此亦一述朱，彼亦一述朱，宜其學者之愈多而愈晦也。」黃宗義：《黃宗義全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁48。戴震亦有《孟子字義疏證》，完全不同意朱子的詮釋。

³ 朱子的特色是理學，在東亞亦造成理學與反理學的思潮。此可參見楊儒賓教授之說：「最具理論深度的一支則是側重情性論、倫理學內涵的反理學派，此派包含中國的氣學、戴震、日本的古義學、朝鮮的丁若鏞（茶山，1762-1836）等人。」楊儒賓：《異議的意義》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁40。

⁴ 陽明的「行合一」知之說，乃是針對朱子的先知後行而來。朱子以《大學》為底本，格致為知，誠正為行，且《大學》的八條目，有其先後之秩序，故為「先知後行」。

⁵ 朱子的復其初之說，被批評為似於佛家的如來藏、本來面目之說，戴震云：「因謂『理為形氣所污壞，故學焉以復其初』。（朱子於《論語》首章，於《大學》在明明德，皆以『復其初』為言）復其初之云，見莊周書。（《莊子·繕性篇》云：『繕性於俗學以求復其初，滑欲於俗知以求致其明，謂之蔽蒙之民。』又云：『文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以返其性情而復其初』）蓋其所謂理，即如釋氏所謂『本來面目』。」戴震：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁279。

二、先知後行

朱子四書體系的建構，前後相當一致，在《大學》所強調的精神，也可運用在《孟子》身上，朱子的方法學，於《四書》中先讀《大學》⁶，《論》、《孟》次之，⁷最後是《中庸》。⁸而朱子的《大學》架構，是一種先知後行的架構。⁹一方面也的確有《大學》原文做為根據，¹⁰《大學》的經文云：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正。」¹¹而朱子把格物比配為知，誠意比配為行，朱子云：「格物者，知之始也；誠意者，行之始也。意誠則心正，自此去，一節易似一節。」¹²格物為知，誠意為行，又先物格才能知至，才能意誠，故先知後行。此先知後行的架構，即以格物為知、誠意為行的架構，影響了其他三書的詮釋，在《孟子》亦不例外。

《孟子》書中的先知後行的體系，亦有其端倪，其實是朱子的精心設計及詮釋下所造成，在《孟子》「盡其心者章」中，有如是的見解。孟子言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」¹³朱子對此有如下的詮釋：

人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。¹⁴

朱子把《孟子》此章比配於《大學》的為學順序：知性為物格，盡心為知至；《大學》之序，必先物格而後知至，故面對孟子此章的詮釋，必先知性而後盡心。然孟子的語勢不見得如

⁶ 陳逢源先生認為，朱子對於四書的安排，是否一定是《大學》為首，《論》、《孟》為次，《中庸》最後？做了相當詳盡的考察，認為朱子的講法常各有不同。可參見陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉《東華漢學》第3期（2005年5月），頁223-254。

⁷ 「子程子曰：『《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。』於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁3。

⁸ 《中庸》言「誠者，天之道」，孔子五十才知天命，故朱子的下學人事、上達天理的設計，《中庸》置於最後。

⁹ 陽明所強調的「知行合一」，乃是針對朱子的「先知後行」的架構而起。

¹⁰ 「朱子將其抽離禮的範疇，與《論語》，《孟子》，《中庸》結合後，重新賦予它理的內涵，作為進德修學的基礎，從中強調格物致知，誠意正心，並且重新標彰《大學》目的，於是《大學》不再是《禮記》脈絡裡的《大學》，而變成心性理學詮釋系統下的一部分。」高荻華：《從鄭玄到朱熹：朱子《四書》詮釋的轉向》（臺北：大安出版社，2015年），頁23。朱子的新本與鄭玄的古本《大學》相比，更動甚多。

¹¹ 朱熹：《四書章句集註》，頁3。

¹² 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊（臺北：文津出版社，1986年），頁305。

¹³ 《孟子·盡心上》。朱熹：《四書章句集註》，頁349。

¹⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁349。

此，孟子的意思是，盡心努力的同時，才能知天所賦之性。天不是物理的天，而是與吾人的道德相通一致者，通過盡心的德行實踐，才能知天。而朱子的順序卻是「盡其心」的原因在於能「知性」，故先知性，而後心之全體大用可稱為已盡了，知性則是格物窮理。

朱子如此詮釋之，亦非只是從外在文獻上的比配，如以《大學》比配；朱子如此言之，也有《孟子》原文為基礎，朱子言：「此句文勢與『得其民者，得其心也』相似。」¹⁵得民是結果，原因是得民心；同樣地，「盡其心者」是結果，「知其性理」是原因，故先知性後盡心，先物格（知性），後知至（盡心）。然若如此言之，其實只到了格物致知的層次，還未到誠意的層次，而朱子言「行」，乃是就誠意的層次而言。故朱子於後文「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」的註釋是：

愚謂盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣。知天而不以殀壽貳其心，智之盡也；事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以為仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以為智矣。¹⁶

前引文談「盡心知性」，用以比配「致知格物」；此處的引文，認為盡心、知性、知天是造理，而存心以事天是履其事，是行的部分，故格物致知為知，誠意正心為行，先知後行。從中可看出朱子用了自己改本《大學》的「先知後行」之體系，¹⁷用以詮釋《孟子》。所以朱子又比配知行而為智與仁，前者重知，故要格物窮理；後者為仁，仁者愛人，則要實踐此仁，若如此，其實還可以與孔子所言的「智及之，仁不能守之」相比配。¹⁸於此看出朱子的四書詮釋，於《大學》處已把體系置入而綱領顯明，是一種「先知後行」的體系，於是到了孟子的「盡其心者章」時，也是以此體系通貫之來詮釋，前後一致。

除此之外，朱子詮釋《孟子》「知言養氣章」時，也有相同見解。孟子回答公孫丑「敢問夫子惡乎長」之問時，回答：「我知言，我善養吾浩然之氣。」而朱子對此「知言養氣」的詮釋如下：

知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。浩然，盛大流行之貌。氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，

¹⁵ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊，頁1422。

¹⁶ 朱熹：《四書章句集註》，頁349。

¹⁷ 朱子除了有先知後行的體系，還有知輕行重的見解。

¹⁸ 朱子詮釋「知及之，仁不能守之」時認為：「知及之如《大學》知至，仁守之如意識，泄不莊，動不以禮，如所謂不得其正，所謂教情而辟之類，知及仁守是明德工夫，下面是新民工夫。」胡廣編：《四書大全》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》第205冊），頁452。

惟孟子為善養之以復其初也。蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑；養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼，此其所以當大任而不動心也。¹⁹

朱子於此宣稱，「知言」相當於「盡心知性」，而「盡心知性」若再比配於「盡心章」的詮釋，朱子認定是一種「造其理」，而尚未到履其事；造其理為知，履其事為行，先知後行，造其理是格物致知，履其事是誠意之事。故可見朱子的詮釋方向，其實是以知言為格致，而以養氣為誠意。故朱子此章所釋的「知言」，是用以窮究其理，而此理，與《大學》的格物窮理詮釋方式是一致的；此乃是非得失的所以然、所當然之理，故可見知言在朱子的詮釋下，其實同於格物。

至於「養氣」，朱子認為「氣本浩然，失養故餒，故要復其初」，此句於此暫不詳談，下節詳之。朱子認為養氣乃用以「配夫道義，而於天下之事無所懼，此其所以當大任而不動心也」。這種解法，一方面有孟子的原文做為根據，因為孟子言養氣時，認為配義與道，另一方面，此浩然之氣，與孟施舍之守氣，又有其相似之處，只是孟子的守氣，又比孟施舍所守者更得其要。而養氣後則有勇，對於所知者，能不懼地實踐出來，²⁰而足以擔大任。在《孟子集註》中，朱子對於「養氣」能否比配於誠意的講法並不明顯，吾人引朱子其他書以明之。

《朱子語類》的記載言：「知言，然後能養氣。」、「孟子論浩然之氣一段，緊要全在『知言』上。所以《大學》許多工夫，全在格物、致知。」、「知言養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知、格物、正心、誠意之類。若知言，便見得是非邪正。義理昭然，則浩然之氣自生。」、「胡文定說：『知言，知至也；養氣，誠意也。』亦自說得好。」²¹以上都足以證明朱子把知言、養氣，比配於格物、誠意。而且必是先知言，後養氣，乃因為先格物，後誠意。於此看出，朱子的《大學》先知後行的架構，已用以詮釋《孟子》。

以下進到第三節，朱子言「學以復其初」。

三、學以復其初²²

¹⁹ 朱熹：《四書章句集註》，頁 231。

²⁰ 孔子曰：「見義不為，無勇也。」《論語·為政》。朱熹：《四書章句集註》，頁 60。

²¹ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 4 冊，頁 1241。

²² 孟子言：「大人不失赤子之心。」朱熹：《四書章句集註》，頁 292。此赤子之心，比配孟子所言，只是孩童的良知之為「善」人也，而還未到「信、美、大、聖、神。」故要擴充。故孟子不是學以復以初，

朱子「學以復其初」的架構相當明顯，例如在注《論語》「學而時習章」言：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」²³這裡清楚的認定明善以復其初，道德工夫的修養是回到原初，而且此原初是本然的性善全具其中。²⁴又於《大學》解「明德」處言：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」²⁵人心本具理，²⁶而且本該能虛明照見理，²⁷然因著物欲之蔽，而不能見理，故要格物窮理，涵養用敬以復其初。此是朱子的四書詮釋的架構，《大學》、《論語》如此，《孟子》亦不例外。對於朱子如此見解，有些學者²⁸認為是受到如來藏說²⁹或是禪學「本來面目」的影響。是否受了佛學的刺激與影響，也許尚有爭議，但朱子的四書詮釋有如此的特徵是不容置疑的。

我們可以觀看朱子詮釋《孟子》書中的「復其初」之義，朱子於孟子言「養氣」處言：「氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子為善養之以復其初也。」³⁰朱子對氣的看法，認為「體之充也」，這是依《孟子》原文而來，孟子以志為氣之帥，氣是體之充。朱子又認為，氣是本自浩然，其實這與孟子所言的「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」相似。而朱子的見解是「學以復其初」，故其初則已有之，其初所擁有者，乃是「心本具性理」的意思，如今朱子又言氣本自浩然，其實是把理氣一滾而談，此本有浩然之氣，

還要擴充。

²³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 47。

²⁴ 「後來更積極地說為『心具眾理』，實亦只是關聯地『當具』，而非分析地、必然地『本具』。『心之德』更為積極，然亦只是關聯地當有此德，而非分析地、必然地、仁義內在地固具此德。心通過莊敬涵養工夫，收斂凝聚而合理或能表現理，方始具有此理而成為其自身之德，否則即不能具此理而有此德。此即非『固具』之義也。」牟宗三：《牟宗三全集》第 7 冊（臺北：聯經出版社，2003 年），頁 203-204。牟先生反對朱子心本具理，但其實牟先生對於先天本有的定義嚴格，視陽明的心即理才是先天的具，至於心具理為後天，所以還要格物後，才真能具理。

²⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 3。

²⁶ 唐君毅先生對於朱子言心本具理言：「此所謂其氣之靈，亦其氣之清，氣之中正，而恒能運行不滯，無昏暗，無偏，故能動能靜，能寂能感，而使此天理性理，直接呈現於心。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局，1986 年），頁 501。

²⁷ 故朱子〈格致補傳〉中談到，「已知之理而益窮之」，此已知者，乃一方面是小學而知之，一方面是先天本知。

²⁸ 「孟子亦止道『性善』，卻不得以篤實、光輝、化、不可知全攝入初生之性中。《中庸》說『昭昭』之天，『無窮』之天，雖無間別，然亦須分作兩層說。此處漫無節奏，則釋氏『須彌入芥子』、『現成佛性』之邪見，皆繇此而生。愚每云『性日生，命日受』，正於此處分別。」王夫之：《船山全書》第 6 冊（長沙：嶽麓書社，1996 年），頁 1017-1018。王夫之與戴震都視朱子受佛學如來藏與道家影響。

²⁹ 「佛言：善男子！我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本以來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。……善男子！眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見。如彼寶藏，貧女不知。善男子！我今普示一切眾生，所有佛性為諸煩惱之所覆蔽，如故貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性。而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來。貧女人者，即是一切無量眾生。真金藏者，即是佛性也。」慧嚴等：《大般涅槃經》，卷第八·如來性品，第十二。

³⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 231。

亦即其中有理，理氣一滾，氣之本自浩然，其理即於其中，故性理也是本有，而為仁義禮智。³¹

朱子又言「失養故餒」，此「養」是要善養浩然之氣，此養乃是就後天的工夫言，然「後天」是用以回復「先天本有」。先天者，仁義禮智、本自浩然之氣，何以失養呢？此與孟子的「陷溺其心而然。」³²的意思是一致的。學則能復其初，失學則離其初，養則能復其初，失養或陷溺則離其初。「養」字在孟子而言，是工夫義，也是後天工夫義，例如養心、養性、苟得其養等等，這些都是工夫義，然此工夫在朱子而言，是為了復本體，用以回復其初，其初是本自浩然之氣，因著失養，如今復其初，則能回復本有之性善。

然而朱子的「復其初」之說，與孟子的「擴充」之說，如何折合呢？兩者看似有衝突。先看孟子言擴充之原文，及朱子對於擴充之說，如何詮釋與回應。孟子原文談到：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」³³四端是本有的，然因著人本有而不用擴充，而回復其初嗎？其實孟子本義不似於朱子之說。例如赤子，回復其初則是赤子之量，擴充之則為大人之量，大人、赤子似有不同。

若以船山的見解而言，本有與擴充是不衝突的，理由在於本有乃是性善之端倪而已，此先天的本有，並非盛大流行，還要把此開端，亦即潛能發揮而擴大之，故一方面要有先天之性善，另一方面也不能停留在先天之性善，尚需後天之工夫以擴大之，先天本有與後天工夫可以並存而不衝突。然朱子的詮釋則不如此，朱子的復其初，則停留在先天之性善，性善之初即是道德的全部。船山、朱子的不同在於，朱子認為先天的性善，非只是一小端，而是全部天德都在此，工夫只是回到此全部；而船山認為本有之性善只是一小端，需人的努力以成就擴大之。故船山是性生日成系統，而朱子是學以復其初系統。

朱子面對「復其初」與「擴充」的看似矛盾之說，又如何折合之呢？朱子的詮釋設計相當巧妙，朱子言：

擴，推廣之意。充，滿也。四端在我，隨處發見。知皆即此推廣，而充滿其本然之量，則其日新又新，將有不能自己者矣。能由此而遂充之，則四海雖遠，亦吾度內，無難保者；不能充之，則雖事之至近而不能矣。此章所論人之性情，心之體用，本然全具，而各有條理如此。學者於此，反求默識而擴充之，則天之所以與我者，可以無不盡矣。³⁴

³¹ 在孟子而言，養氣，也是集義。參見《孟子·知言養氣章》。朱熹：《四書章句集註》，頁 229-234。

³² 《孟子·富歲子弟章》。朱熹：《四書章句集註》，頁 329-330。

³³ 《孟子·公孫丑上》。朱熹：《四書章句集註》，頁 238。

³⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁 238。

值得注意的是，朱子對於擴充的特殊見解，其言：「充滿其本來之量」，即他所言的擴充並非比原本的四端之心還要更多、更豐富、更充實，而是回到其原本。原本則是性理全具，因失養、污染、陷溺，故不復有原本之量，如今學以復其初，擴充屬後天學習，然後天以復先天，回到先天本有之量，此則朱子的特殊的復其初之思想，用在孟子的擴充義的詮釋，所形成的一種特殊詮釋。故其言日新又新，其實不是天天變化而進步增加，而是回到本然之光亮。

朱子此擴充義，若再套於其原本理氣論體系，此乃人之性情，性發而為情，而為心之所統，性是本來全具，不是後天的具。³⁵故可見朱子的復其初之系統認為：心具性理，而且是本來全具，是生而有之，而不是因後天工夫義而有，縱不做工夫還是全具。聖人不失其全具，故不必復；³⁶常人有污染，則有所蔽，故工夫用以復其全。工夫只是復其心之本然，所謂的義道全具之說，即回復到心具性，具仁義禮智的全具之中，回到原初。故朱子的四端，不只是發端；除了是發端，此端還是性理之大海的全具。此詮釋有其特殊發明。

朱子如此詮釋雖有其特殊處，然其他派亦受他影響，如陽明學，也許是從如來藏之說而來，也許是從朱子學而來。但朱子先倡導，則在眾儒家的詮釋中有其特色。陽明的良知說亦有如此的意涵，良知即是本來面目、如來藏之說，昭昭之天則是廣大之天之說。³⁷則此擴充義的後天增加義不顯，而回到原始的本來面目即可。

四、理氣論架構

³⁵ 牟宗三對於朱子言「明德」處亦有詮釋：「因為此一語主詞在『虛靈不昧』，而『虛靈不昧』是說心字。具眾理是說此心具，應萬事亦是此心應，雖亦關聯著性理，但綜主卻在心。綜主雖在心，但因朱子所意謂的心具，是認知地具，則就心說明德之力量又減弱，此即搖轉難定也。」牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1990年），頁370。朱子所言的「心具」是否為認知的具，其實是有爭議的，依朱子，縱使不格物窮理，不做認知的工作，心還是本具理。之所以要認知，乃是生而本有之心性受染，故要格物工夫以復其初。牟先生認為朱子言具，是認知的具、後天的具，其實見解是有爭議的，因為朱子的原文明明是「本來全具」（見朱熹：《四書章句集註》，頁238），而牟先生對先天的定義，與一般的見解不同所致。

³⁶ 朱子於《孟子·盡心上》「堯舜性之章」中解「堯舜性之，湯武身之」言：「堯舜天性渾全，不假修習。湯武修身體道，以復其性。」朱熹：《四書章句集註》，頁358。這裡看到，朱子認為聖人若不失去其本有，則不用復，亦不用擴充。

³⁷ 「黃以方問：『先生格致之說，隨時格物以致其知，則知是一節之知，非全體之知也，何以到得溥博如天，淵泉如淵地位。』先生曰：『人心是天淵，心之本體，無所不該，原是一箇天，只為私欲障礙，則天之本體失了，心之理無窮盡，原是一箇淵，只為私欲窒塞，則淵之本體失了，如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。』乃指天以示之曰：『比如面前見天，是昭昭之天，四外見天，也是昭昭之天，只為許多房子牆壁遮蔽，便不見天之全體，若撤去房子牆壁，總是一箇天矣，不可道眼前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也，于此便見一節之知，即全體之知。全體之知即一節之知，總是一箇本體。』」陳榮捷編著：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998年），第222條，頁300。

朱子的體系，說實了即是理氣論之架構，也是順程子一脈而來；《大學》之設計，³⁸乃要即物以窮其理，乃因理氣不離不雜，故不離開物以窮究其理。物與理，其實也是氣與理。此理氣論又如何的運用在《孟子》的詮釋呢？孟子與告子的論辯〈生之謂性章〉中，朱子有如下的按語：

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳、湍水之喻，食色、無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。³⁹

朱子對孟、告之辯的詮釋是，告子視性為生，生者氣也。然性是天之理，而生是氣，一個是形上，一個是形下，兩者有異，故孟子為正，而告子有誤。而且依於朱子「理一分殊」的見解，人物之生，都分受此天理，如同月印萬川一般。人物之生必有其氣，氣之所以然者即為理，故人物之生，既有氣，又有理，而且稟受相同之天理。

若說其差異，乃在於人能推，物則不能，⁴⁰物之氣稟不佳，而不能全其性。人有天理，故能有此性善，而依朱子理論，動物也是性善，故他有蜂蟻之義之喻、羔羊跪乳之說，然動物只能表現其偏，而不能修道以表現其全。但人與物都稟有性善之理，此理落於人、物身上則為性，而為人性與犬性之不同。人性是性善，犬性亦善，但犬之氣稟不佳，無法表現人的道義之全。這是朱子的理論之設計。

然在孟子而言，其實性善只就人而言，不及於物。孟子之詰告子：「然則犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性與？」⁴¹此代表三性都不同，而朱子卻在天理源頭處視為相同，相異

³⁸ 唐先生言：「按朱子所編章句，移動古本之次序者三，改字一，刪字四，新作補傳，共百三十四字。此於原文之改動，不可謂不大，而使人不能無疑。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁305。若能相信唐先生之言，則知朱子視《大學》為工具，用以置入他的理氣論。

³⁹ 朱熹：《四書章句集註》，頁326。

⁴⁰ 朱子注《中庸》的「天命之謂性」處，皆以「人物」釋之；此「性」是「人物共有之性」，也開啟了韓國朝鮮時期著名的湖洛論爭，其中關於人性、物性之同異的爭論。「朝鮮時期，韓國儒學有過兩大哲學論爭。一是『四端七情論爭』，另一是『湖洛論爭』。其中，『湖洛論爭』是自十七世紀至十八世紀在湖學與洛學的對立下進行的哲學論辯。當時的韓國學者站在不同學派的立場主張人物性同異論、心之未發論和直覺論、心之善惡論辯等問題。韓國儒學的人物性同異論爭就是在湖洛論爭的多種論辯中形成的。」參見姜真碩：〈栗谷哲學與人物性同異論之成立〉《哲學與文化》483期，頁23。因為孟子主張人、物性不同，而朱子卻有人物性可同、可異的說法，故有爭議。

⁴¹ 《孟子·生之謂性章》。朱熹：《四書章句集註》，頁326。

處乃在受稟之氣質之性不同所致，所謂氣質之性者，乃性理落在不同的氣質，而有不同的表現。天地之性，人物相同，氣質之性，因著氣稟的不同，其成就之性也順著氣稟而有曲折，而有差異。

朱子又言，以氣言之，知覺運動，人物並無差異。此是泛言人物之同。人能知覺，動物亦能；人能運動，動物亦同。即朱子可言人、物之氣同，也可說氣異，動物之氣稟異於人者，乃人的氣稟較靈，得其秀者。而朱子於此卻說人、物之氣無異。乃是就人有動物性而言，人、物都要吃喝，人能知覺，動物亦有靈性可知覺，都能知痛癢，知寒知熱。故朱子認為就知覺運動而言，人與物同，人能知覺運動，動物亦有此功能。而就理而言呢？人、物其實都受有天理，人能全之，物則表現其偏，而不見其全，此氣質之性所造成。

而此段最重要的地方在於，朱子認為，告子不知性之為理，而以氣者當之，此乃孟、告之辨的全篇宗旨，當然是朱子詮釋下的孟、告之辨。朱子以理氣二元分解，⁴²分析「性」或者為「理」，或者為「氣」；視之為理者，只有孟子如此，故為正解；而錯誤者如告子，誤認性之為氣，故其言「生之謂性」，以氣為性，生是形下、是知覺運動，所得自於天者，是天之氣，不是天之理，故告子有誤，認錯性。而且依於朱子的二元詮釋，大致二分，一派視性為理，如孟子，故孟子是正統；另一派視性為氣，是有誤的，此派的代表人物，除了告子外，還有蘇氏、胡氏⁴³、荀子⁴⁴、佛教⁴⁵、陸象山⁴⁶、揚雄等人⁴⁷。也因為朱子的二元性，不歸於理，則歸於氣，故造成告子、蘇氏、佛教等派系的相近。

又朱子認為告子之錯誤根源，於此章表現無遺，從「性猶杞柳，義猶柝棬」之說，到「性如湍水」、「生之謂性」、「食色性也」等等的說法，其主要的錯誤根源，就是認性為氣；然而性是理，不是氣，而告子以氣當之，故有誤。但朱子的這種詮釋，是其自己的創造性詮釋，理由在於，在孟子而言，並無此理氣論，而是朱子填充之，與孟子無關，雖如此，亦詮釋得能前後圓融一致，而成為大思想家。故告子的「生之謂性」，以朱子的詮解，則是

⁴² 「在董子以陰陽之氣言性，而不知以理與道言性，道家重道，而魏晉玄學言玄理與名理，皆不知扣緊理或道以言性，此以理或道言性之流，乃宋儒自周張二程來所開，朱子之所承。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1994年），頁428。唐先生在此談到朱子所承繼之理學。

⁴³ 朱子注「公都子曰『告子曰：性無善無不善也。』」處言：「此亦『生之謂性』、『食色性也』之意，近世蘇氏、胡氏之說蓋如此。」朱熹：《四書章句集注》，頁328。

⁴⁴ 朱子言：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也。」朱熹：《四書章句集注》，頁325。

⁴⁵ 「告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂作用是性者略相似。」朱熹：《四書章句集注》，頁326。

⁴⁶ 「象山死，先生率門人往寺中哭之。既罷，良久，曰：『可惜死了告子！』（此說得之文卿。泳）黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第8冊，頁2979。

⁴⁷ 「從他對陸象山之『從慈嶺帶來』與『可惜死了告子』這種雙重標準混雜的定位來看，也說明他確實劃不清二者的界線。」丁為祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》（北京：人民出版社，2012年），頁357。此處說明了朱子總是以理氣二元來做歸類，朱子判孟子的性歸於理，判其他人則歸於氣，故告子等同於象山、佛氏、胡氏、蘇氏等人，因都認氣（心）為性。

只知其知覺之蠢然，人與物同，故人也具「生」，物也具「生」，此生為形下，為知覺運動，而告子同謂之性，而不知孟子所謂性者，乃性善之性，是形而上，而不只是知覺運動。人禽之辨，人與物之異者，乃在仁義禮智之粹然，人能全之，物則只有微明，而不同於人。於此見出，朱子的理氣論之運用，置入於《孟子》全書中而有創新。

五、性發為情的體用觀

朱子學的體用觀是明顯的，在《論語》處，如〈禮之用章〉，以體用觀釋之，⁴⁸在《中庸》的首章「中和之說」，亦是體用觀。⁴⁹此伊藤仁齋已見及之。⁵⁰此體用觀表現在心性論上，則為性發為情，天道論上則為理氣論。

天道論上的理與氣，也是體與用，及形上、形下的運用；落於心性論，則為性發為情。在天道論而言，陰陽為形下，太極為形上之理，⁵¹前者為氣、器，後者為道、為理。⁵²在人道論、心性論而言，形上為性，形下為情，且天道性命相通而為一，性即理也，天理如同命令般落於人身上，則為性，性之發而為情，性與情之間，是一種形上形下、體用的關係。然這種性發為情、心統性情⁵³的架構是如何形成的呢？是天造地設，還是孟子本意就如此，還是朱子有其架構置於其中呢？吾人認為是朱子置其理學體系於其中。

心性的體用，朱子以性發為情言之，性之所發者，為何是情？吾人先從《中庸》明之，進而再談孟子。《中庸》言「喜怒哀樂未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」然喜怒哀樂是一種情感，發用者為情，未發為中；中是天下之大本，是中和之體，朱子視之為天命之

⁴⁸ 「其次為伊藤仁齋（1627—1705）。他開始是服膺宋學；後以宋儒體用理氣之說，皆係佛、老之緒餘。」徐復觀：〈日本德川時代之儒學與明治維新〉，收黎漢基、李明輝編：《徐復觀雜文補編》第1冊（臺北：中研文哲所，2001年），頁84。徐先生談到，伊藤認為宋明的體用之說，乃雜有佛老。

⁴⁹ 朱子於《中庸》言「君子之道費而隱」處注：「費，用之廣也。隱，體之微也。」朱熹：《四書章句集註》，頁22。此亦是體用觀。

⁵⁰ 「唯佛氏之說，外倫理綱常，而專守一心，而亦不能已於人事之應酬，故說真諦說假諦，自不能不立體用之說。唐僧《華嚴經疏》云：『體用一源，顯微無間』是也。其說浸淫乎儒中，於是理氣體用之說興。」伊藤仁齋：《論語古義》（東京：合資會社六盟館，明治四十二年），頁14。

⁵¹ 「至于《大傳》，既曰『形而上者謂之道』矣，而又曰『一陰一陽之謂道』，此豈真以陰陽為形而上者哉！正所以見一陰一陽雖屬形器，然其所以一陰而一陽者，是乃道體之所為也。」見《宋元學案·卷五十八象山學案》，選自《黃宗義全集》第5冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁297—298。

⁵² 「易者，陰陽之變，太極者，其理也。」朱熹：《易本義》（臺北：世界書局，1962年），頁62。

⁵³ 《朱子言論同異考》一書，其中與心有關係者，有「心」一條，及《中庸》處談人心、道心。在《中庸》處言：「論中和以心為已發，性為未發，而未發者常行乎已發者，初說也……未發為性之分，已發為情之分，心則貫乎未發已發而主乎情者，後說也。（見大全）……舊說中亦多言與前見不不同，此書〔答張敬夫論中和大化之中一書〕亦其例耳。」見韓元震：《宋子別集叢刊·朱子言論同異考》（韓國：奎章閣，2008年），頁42。此意思指朱子言心不只是分中和舊說與新說，於舊說亦常有更動。若如此，則至少朱子言「心」有三變其說。舊說是「性體心用」，新說乃「心統性情」。

性，此乃朱子的中和新說成立後的見解。故性與情兩者之間，一為未發，一為已發；一為體，一為用；一為形上，一為形下。朱子在《中庸》處詮釋為「性發為情」，與原文的關係，乃從「中和」到體用，從性到喜怒哀樂，如此制定而成。⁵⁴此「性發為情」的架構，朱子又是如何依著孟子的原文而發揮呢？孟子回答公都子性善之問，則有「乃若其情則可以為善」之說，孟子言：

乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。⁵⁵

孟子在回答公都子問性：天下之言性者有性善、性不善之說，有可以為善、為不善之說，性無善、無不善之說，何以孟子一定要講性善，而能自我澄清是對的呢？孟子的回答是：「乃若其情則可以為善，乃所謂善也。」其中，「情」字的解釋，本指實情，⁵⁶但在朱子卻把它轉釋而為情感。朱子於此段的詮釋是：「人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。」⁵⁷朱子的意思是，情者，性之發端於外的情緒、情感。在朱子的定義中，惻隱、羞惡、辭讓、是非等，都是情，而不是心。⁵⁸此意謂，因著情感之發端在外，可以知其內有性善於其中，此性善是仁義禮智，仁是性，發端為情，性發為惻隱之情。此朱子巧妙地將孟子的原文，轉而為他的體系，其體系是理氣論，性發為情之架構。

然在孟子而言，惻隱指的是心，而不是情，何以朱子說之為情，而且又能與《孟子》折合呢？朱子認為因為「心統性情」，心之體用為性與情，形上之性發而為形下之情，而以心統御之。在〈公孫丑篇〉中，孟子有如是之言：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」⁵⁹而朱子的詮釋是：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」⁶⁰朱子視惻隱是情，而孟子認為惻隱是心，朱子的折合方法是，因為心統性情，此說自張子⁶¹而來。故惻隱是情，由心統之，

⁵⁴ 「大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德。」朱熹：《四書章句集註》，頁18。

⁵⁵ 朱熹：《四書章句集註》，頁328。

⁵⁶ 孟子言：「物之不齊，物之情也。」物不會有情感，故以情感解之，是朱子的創造性詮釋。

⁵⁷ 朱熹：《四書章句集註》，頁328。

⁵⁸ 惻隱、羞惡等，在孟子，本指心，而不是情感。

⁵⁹ 《孟子·公孫丑上》。朱熹：《四書章句集註》，頁238。

⁶⁰ 朱熹：《四書章句集註》，頁238。

⁶¹ 可參見朱熹、呂祖謙編選：《近思錄》，收於朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第13冊（上海：上海古籍出版社，2010年），卷1，第50條，頁175。此條談心統性情，且是橫渠語。

是形下之氣，仁義禮智是性，是形而上者；而心統性情，心之全部體用於其中，性是體，情是用，而心統之，體用論亦是朱子的學問特徵。

又其認為端者，緒也，即是性之發端於外，由其外之端緒，而知其中之性理。然而在孟子而言，「情」指實情。⁶²孟子雖講惻隱之心，仁之端也，但孟子亦言「惻隱之心，仁也。」⁶³故可見惻隱直指心，也是性善，不見得如朱子所言的惻隱是情，是用，是發端在外，⁶⁴由其外而知其內有仁義禮智之性理。依此則看出朱子詮釋的特殊處。是一種體用論，也是一種理氣論，性發為情，是其學派之特色，並以此詮釋《孟子》。

六、動物有微明

孔、孟思想視人禽有別，然依著程朱之說，卻可以談到人禽之同。《論語》記載孔子之言：「廋焚。子退朝，曰：『傷人乎？』不問馬。」⁶⁵此言孔子重人而非重馬。又言：「至於犬馬皆能有養，不敬何以別乎？」⁶⁶其認為待親人與犬馬不該等同視之，又曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」⁶⁷等，所談者是人禽之別。孟子也談人禽之辨，「人之所以異於禽獸者幾希」，所重視者，無非是人禽之別。

吾人談經典的詮釋中，無論孟子對動物的觀察是否合於一般人日常對動物的觀察，在此只談孟子的動物觀見解如何，而不是真實的動物觀該如何。依此，可以檢視程朱之理論，從程子開始有「萬物備我，我備萬物」之說，真實而言，孟子只說「萬物備於我」，並無「我備於萬物」之說。程子的思想為朱子所繼承，然到了明末的黃百家並不認同這種講法，黃百家讀到了明道「萬物皆備于我，不獨人耳，物皆然。都自這裡出去。」之語時有言：「此則未免說得太高。人與物自有差等，何必更進一層，翻孟子案，以蹈生物平等？撞破乾坤，只一家禪詮⁶⁸。」此是反對程子之說，認為此說受了佛教之影響，而主張人物平等，因為佛教認為六道輪迴之眾生皆平等。對於程朱的質疑，於明末清初時期一直有之。在此吾人

⁶² 《孟子》一書有四處談情，分別是「夫物之不齊，物之情也。」《孟子·滕文公上》「故聲聞過情，君子恥之。」《孟子·離婁下》「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。」《孟子·告子上》「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」《孟子·告子上》此四者所指都是「實情」，因為物（指鞋子）沒有情感。

⁶³ 《孟子·告子上》。朱熹：《四書章句集註》，頁328。

⁶⁴ 孟子亦言「惻隱之心，仁也」，亦是說孟子有時說惻隱是仁，有時說是仁之端。若說為仁，則不該如朱子的詮釋，謂惻隱乃性之發端在外的情感。

⁶⁵ 《論語·鄉黨》。朱熹：《四書章句集註》，頁121

⁶⁶ 《論語·微政》。朱熹：《四書章句集註》，頁56

⁶⁷ 《論語·八佾》。朱熹：《四書章句集註》，頁66

⁶⁸ 《宋元學案·卷十三》，明道學案（上）。見黃宗羲著，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁682。

先舉出朱子對於孟子的詮釋處，檢視朱子如何轉變了孟子的原意。

孟子的原意其實是：人性不同於物性，甚至犬性、牛性都不見得相同。然到了程朱對孟子的詮釋已有不同，其言：

程子云：「孟子言性，當隨文看。不以告子『生之謂性』為不然者，此亦性也，被命受生之後謂之性耳，故不同。繼之曰：『犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與』，然不害為一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。」⁶⁹

此為二先生語，不知為明道或是伊川而來，⁷⁰但從這一段的見解看來，程子認為犬、牛、人不同性，但卻不害為一。在程子處也許不明顯，但到了朱子之所承繼則認為，氣質之性因著氣稟而不同，但在天之本而言，人與物都從天道而來，都分受有天理而為性，此點相同。朱子云：

《孟子》言「人所以異於禽獸者幾希」，不知人何故與禽獸異；又言「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與」，不知人何故與牛犬異。此兩處似欠中間一轉語，須著說是「形氣不同故性亦少異」始得。恐孟子見得人性同處，自是分曉直截，卻於這些子未甚察。⁷¹

孟子談人禽之辨，說「人之所以異於禽獸者幾希」，反對「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」。而朱子卻說：不知人與禽獸異於何，不知人與牛、犬異於何。此中真正的原因在於，朱子係依於程子的體系之建構，而不同於孟子。於是需轉孟子原意以合於他自己的體系。此體系是，理一分殊，如同月印萬川，萬物身上都分受天理，人稟是理而為是性，是為人性，物也有天理，是為物性，在天之處本皆相同，因為氣稟之異，而造成氣質之性有異，氣質之性乃是性落於氣質之中，而本同末異，末之異乃氣質不齊所造成的，不害其本相同。因為本相同，都自天理而來，以致於朱子前文懷疑⁷²人、禽豈有不同，人、犬之性豈有不同。所以朱子認定孟子對物的觀察，還是有一些細微處未能講明、未能觀察清楚。然而吾人認為，並非孟子之觀察不清楚，而是朱子以己之體系用以詮釋孟子，兩者早已有

⁶⁹ 戴震：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁292-293。亦可參見程頤、程頤：《二程集》第1冊（臺北：漢京文化事業，1983年），頁63。

⁷⁰ 若以明道的「我備於萬物」之說看來，也許可以說此是明道的見解。

⁷¹ 可參見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊，頁74。

⁷² 吾人認為朱子不是真的懷疑孟子原文，而是要建構自己體系，朱子是明知且故意。

別，二系不同，朱子欲以己見新詮孟子，自然常言「孟子終是未備」⁷³、孟子言氣不足等等。二者的確有距離。

孟子於〈人之所以異章〉言：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」⁷⁴朱子的注解是：

人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形；其不同者，獨人於其間得形氣之正，而能有以全其性，為少異耳。雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。眾人不知此而去之，則名雖為人，而實無以異於禽獸。君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。⁷⁵

朱子認為，人物之同者，在於同得天地之理，也同得天地之氣，乃就人物都有理、都有氣這一點是相同的。然而孟子此章談的是人之異於禽獸，那麼朱子所以為的人物的不同在於何處呢？人的氣與物的氣，都是氣，但內容稍異，人氣為正，物之氣稟不若人之正，故人之正氣能全性，物則不易全性，故在性上，人、物相同，而在氣稟之清濁不同，以致人禽有其差異。

若了解朱子此章的詮釋，則不難體會明道的「萬物皆備」之說。明道對孟子的〈萬物皆備章〉有其新的創見，其認為：「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然，都自這裡出去，只是物不能推，人則能推之，雖能推之，幾時添得一分，不能推之，幾時減得一分，百理俱在，平鋪放著。」⁷⁶孟子原意是，人能備萬物，未說萬物能備人；孟子說人性善，也未說物性善。然到了程朱體系，人、物性皆善，物之氣偏，只能表現其性善之部分，而難以整全。為何程子認為我備萬物、萬物備我呢？因為都從同一天理而來，這也是朱子的「理一分殊」的意思。程子的意思，若依於朱子的繼承方向來看，人之所以能推己及人，乃人的氣稟得以成就善，物氣則有偏，成就不全。雖其偏，表現部分微明。然程子又認為，縱使物不能推，然其增減一些不得，與人一樣。人能推，並無增一些，物不能推，並無減一些。乃因為所分受之天理相同也，都從天理而來，天理落在人身上而為性，人性善，物性也善，並無欠缺，所欠者，乃氣之不正而為偏，故不能全性，動物有微明，如羔羊之跪乳、慈烏哀其母等等，此乃程朱體系之套在孟子上，而有如是曲折之見解。

⁷³ 「『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』孟子終是未備，所以不能杜絕荀揚之口。」黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊（臺北：文津出版社，1986年），卷59，頁1388。又「論性不論氣」之原文出自程顥、程頤：《河南程氏遺書卷第六》，《二程集》第1冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁81。

⁷⁴ 《孟子·離婁下》。

⁷⁵ 朱熹：《四書章句集註》，頁293-294。

⁷⁶ 程顥、程頤：《二程集》第1冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁34。

七、結語

從以上的論述大致可以看出朱子的理學建構，一旦落在孟子書上，則是理學與孟子原文的碰撞火花。其實朱子的孟子詮釋是特殊的，但也不致於離孟子本意太遠，理由是，朱子還是必須在孟子脈絡下做詮釋，故是一種孟子的理學詮釋。其理學的部分，與四書集註的精神一致，甚至五經的詮釋一致，⁷⁷甚至與朱子的理氣論一致。但落在孟子書上，則有其個別的指涉，吾人所謂的個別指涉，是指如孟子的知言養氣之特色，朱子必須照顧到。⁷⁸

在朱子而言，也可以說四書，甚至孟子一書是工具，目的則是於其內容填入朱子的理氣論，朱子的學說是一種創造性的詮釋，藉經典以置入理學。也許可以說朱子的詮釋很多已非孟子的原意，但藉由朱子的詮釋，也豐富了儒家的義理，置入了不少源頭活水，讓儒家思想有其新的活力，如理氣之說。吾人文中把理學與孟子學的相遇，指出了其中的五個詮釋特色，包括先知後行的義理，此未必是孟子原本的意思。也談到了學以復其初，《大學》與《論語》亦都認定學習是為了復其初，然吾人認為這不是孟子原意，孟子的先天性善與後天的學習擴充是可以相容的，性善之端，只是發端，要靠學以擴充之，而不是回復之。

吾人也舉了朱子的性即理之說，此乃性之歸於理或歸於氣的二分，以解釋告子與孟子的不同，在孟子本身其實不見得有理氣論，此乃朱子的精心設計而成。又吾人談到了人性論的體用說，表現在孟子的人性論上則為性發為情，性是理，是形上，情是氣，是形下。此與孟子論情的本意不合，卻有濃厚的理學意味。

最後是人性、物性的問題，朱子轉人禽之辨，而有人禽之同之說。在朱子而言，既可說人禽之同，也可說異；同者，乃其理都從天道而來，異者，乃氣稟的不同，表現出的仁義禮智之偏全亦有不同。

以上種種都看出朱子的理學置入的精心設計，要說優點，則是開出一大宗，而豐富儒家內容；要說缺點，則與孟子本意稍有距離，以致於明末清初到清代，很多思想家批評朱子的學說及其四書詮釋內容。由此點觀之，則朱子的用心與努力是值得肯定的。

⁷⁷ 楊儒賓教授認為舊五經與新五經相對，新五經乃四書加上《易經》，然此易是程朱理學下詮釋的《易經》，故程朱學不只以理氣論貫於四書，也貫於經學。楊儒賓言：「此四經（四書）加上舊有的《易經》，這五部經典當然可以稱作五經。……理學與新五經成立的時期大體接近。」楊儒賓：《從五經到新五經》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁12。

⁷⁸ 「程子又曰：『孟子有功於聖門，不可勝言。仲尼只說一個仁字，孟子開口便說仁義。仲尼只說一個志，孟子便說許多養氣出來。只此二字，其功甚多。』又曰：『孟子有大功於世，以其言性善也。』又曰：『孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。』又曰：『學者全要識時。若不識時，不足以言學。顏子陋巷自樂，以有孔子在焉。若孟子之時，世既無人，安可不以道自任。』又曰：『孟子有些英氣。纔有英氣，便有圭角，英氣甚害事。如顏子便渾厚不同，顏子去聖人只毫髮間。孟子大賢，亞聖之次也。』」朱熹：《四書章句集註》，頁199。這裡看出孟子本身的一些特色，而朱子不得不照顧之。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業，1983年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔宋〕朱熹：《易本義》，臺北：世界書局，1962年。
- 〔宋〕朱熹、呂祖謙編選：《近思錄》，收於朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第13冊，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔宋〕慧嚴等：《大般涅槃經》，收於《大正藏》第12冊，臺北：新文豐，1983年。
- 〔明〕胡廣編：《四書大全》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》第205冊。
- 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 〔清〕王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 〔清〕戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年。
- 〔韓〕韓元震：《宋子別集叢刊·朱子言論同異考》，韓國：奎章閣，2008年。
- 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，東京：合資會社六盟館，明治四十二年。

二、近人論著

- 丁為祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》，北京：人民出版社，2012年。
- 牟宗三：《心體與性體》第3冊，收於《牟宗三全集》第7冊，臺北：聯經出版社，2003年。
- ：《心體與性體》第3冊，臺北：正中書局，1990年。
- 高荻華：《從鄭玄到朱熹：朱子《四書》詮釋的轉向》，臺北：大安出版社，2015年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：學生書局，1986年。
- ：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 姜真碩：〈栗谷哲學與人物性同異論之成立〉，《哲學與文化》483期，2014年。
- 陳榮捷編著：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1998年。
- 陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期，2005年。
- 徐復觀：〈日本德川時代之儒學與明治維新〉，收黎漢基、李明輝編：《徐復觀雜文補編》第

1 冊，臺北：中研究文哲所，2001 年。

楊儒賓：《從五經到新五經》，臺北：臺大出版中心，2013 年。

——：《異議的意義》，臺北：臺大出版中心，2012 年。

Characteristics of Chu Hsi's Interpretation of Mencius

Tsai Chia-he *

Abstract

This study introduces and inspects the characteristics of Chu Hsi's interpretation of Mencius. On the one hand, the construction of Chu Hsi's study of Four Books is consistent, and the characteristics of his interpretation of Mencius are similar to those of his interpretation of Four Books, namely, and development of Cheng-Chu school. However, the interpretations also vary with books – caused by the limitations of original text. Chu Hsi had to face the original text of Mencius to reflect its system – li-qi theory. In other words, Chu Hsi embodied the system of li-qi theory in interpretation of Mencius. This study intends to demonstrate and analyze the sparks generated during the encounter between Cheng-Chu school and original text of Mencius to reflect the characteristics of Cheng-Chu school and the characteristics of Chu Hsi's interpretation of Mencius – which is different from that of other schools. Cheng-Chu school's interpretation of Mencius is different from that of other schools, which is the characteristics of Cheng-Chu school. This study also intends to investigate the concepts of “knowing before doing,” “learning should be based on the review of initial knowledge,” “framework of li-qi theory,” “mind is the reflection of affection,” “animals also have feelings,” and “men and objects complement each other.”

Keywords: Zhi Yan Yang Qi, Good Nature of Human Beings, Li-qi Theory, Mind is the Reflection of Affection, Humanity, Materialness

* Professor, Department of Philosophy, Tunghai University.

